
Stefan Breuer
Einleitung

Aus: Ders., Aspekte totaler Vergesellschaftung
Freiburg: ça ira 1985, S. 7 - 11

Die dialektische Theorie wieder stärker auf die Kategorie der Totalität verpflichten zu wollen, scheint auf den Versuch hinauszulaufen, Eulen nach Athen zu tragen: steht eben diese Kategorie doch seit Hegel im Zentrum der dialektischen Sozialphilosophie. War es nicht Marx, der den Gedanken verkündete, daß Produktion und Distribution, Austausch und Konsumation ‚Glieder einer Totalität‘ seien, und der seine ganze Anstrengung dem Aufweis der Vermittlung zwischen diesen Gliedern widmete? War es nicht Lukács, der darauf aufmerksam machte, daß nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft unterscheidet, sondern der Gesichtspunkt der Totalität? Und sah nicht Sartre gerade in der Kraft zur ‚Totalisierung‘ das Vermögen, das den Marxismus zur unüberschreitbaren Philosophie unserer Epoche mache? Ob Korsch oder Bloch, Marcuse oder Horkheimer, Merleau-Ponty oder Goldmann, Althusser oder Lefebvre – kaum ein marxistischer Theoretiker von Rang hat die fundamentale Bedeutung der Totalität für die dialektische Theorie bestritten; und wenn auch die Interpretationen dieser Kategorie differieren, ändert dies doch nichts daran, daß das dialektische Denken in ihrer Übertragung in das Feld der Gesellschaftswissenschaften seine vordringlichste Aufgabe sieht.

Es gibt jedoch gute Gründe zu bezweifeln, ob es wirklich die Gesellschaft als Totalität ist, die den Gegenstand der posthegelianischen Dialektik bildet. Das materialistische Totalitätskonzept entstand aus der Frontstellung gegen Hegel, der Totalität als System von Vernunftbestimmung verstanden und als in der Geschichte realisiert angesehen hatte: im ‚Reich des Geistes, von ihm selbst hervorgebracht‘, welches von Hegel bekanntlich mit der Wirklichkeit des preußischen Staates um 1820 identifiziert wurde. Gegen diese Identifizierung wie auch gegen die mit ihr eng verbundene begriffliche Unterbewertung der bürgerlichen Gesellschaft hatte sich Marx mit Recht gewandt und stattdessen ein Konzept entwickelt, das anstelle der Vernunft den Begriff des Kapitals zur Schlüsselkategorie erhob. Gleichzeitig aber war Marx, wie alle Linkshegelianer, Vertreter einer offenen Geschichtsphilosophie: was Hegel bereits für seine Zeit als realisiert ansah – die Versöhnung des Geistes mit sich selbst – stand historisch erst noch bevor, war erst in statu nascendi begriffen und bedurfte zu seiner endgültigen Verwirklichung der Revolution. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft war deshalb für Marx nur scheinbar eine Totalität. Sie war kein Ganzes, sondern – trotz ihres Systemcharakters – ein Partikulares, das nur erst die Keime eines künftigen Ganzen enthielt: der Totalität des Menschen.

Durch diese Wendung aber verwandelte sich der Totalitätsbegriff schon bei Marx aus einer rekonstruktiven, begrifflich-systematischen Kategorie in eine romantische Utopie, man könnte auch sagen: in säkularisierte Religion. Bei Marx tritt dies noch nicht so krass hervor, weil er seine ganze Kraft auf die Darstellung des inneren Zusammenhangs der ökonomischen Kategorien verwendete und weder Zeit noch Interesse hatte, die utopischen Implikationen seiner Arbeitsmetaphysik zu entwickeln. Bei seinen Nachfolgern aber, zumindest den philosophisch geschulten unter ihnen, gewann dieses Motiv absoluten Vorrang. Für Lukács, um nur wenige Beispiele zu nennen, wurde die Totalität zum ‚Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft‘, womit selbstverständlich nicht die Totalität des Kapitals gemeint war, sondern die seines Antagonisten, des Proletariats, in dem sich die ‚Totalität als Subjekt‘ präsentierte – vorläufig vertreten durch die Kommunistische Partei. Für Marcuse war die Totalität eine ‚negative‘, worunter er verstand, daß sie noch nicht ihrem Begriff entsprach, der klassenlosen

Gesellschaft als der wahren Totalität. Für Sartre war die Totalisierung – bei aller Notwendigkeit ‚regressiver‘ Analysen – vor allem ‚progressiv‘: »aus der gesellschaftlichen Bewegung hervorgegangen, ist sie Antrieb für sich selbst und frißt sich in die Zukunft hinein; denn diese konkrete Totalisierung ist zugleich abstrakter Entwurf für den Vollzug absolut endgültiger Vereinigung«.¹ Eulen hat Athen also in der Tat zur Genüge. Aber es scheint sich um eine Spezies zu handeln, die sich mit Vorliebe in der Morgendämmerung herumtreibt ...

Entsprechend mager sieht die Nahrung aus, die sie nach Hause bringen. Beschäftigt mit kraftmeierischen Versicherungen über die unwälzenden Potenzen der menschlichen Praxis, mit rastlosen Appellen, Resolutionen und Kommentaren über die Ungerechtigkeit in der Welt, ist das dialektische Denken kurzatmig geworden; vor lauter Zukunft hat es die Gegenwart vergessen. »Das was ist zu begreifen«, diese nach Hegel vorranglichste Aufgabe der Philosophie, ist in diesem Jahrhundert nur von ganz wenigen Werken der dialektischen Theorie erfüllt worden; und entsprechend hilflos stand diese Theorie vor den großen Katastrophen dieses Jahrhunderts. Was Sartre vor einem Vierteljahrhundert befürchtete, hat sich bewahrheitet: der Marxismus ist zum Stillstand gekommen – freilich nicht zuletzt durch die Wiederbelebungsversuche, die Sartre und andere an ihm vorgenommen haben.

Die Ursache dieses Stillstands, dieses Wirklichkeitsverlustes, könnte darin liegen, daß das nachhegelsche Denken mit wenigen Ausnahmen zu schnell über Hegel hinweggegangen und dadurch letztlich hinter ihn zurückgefallen ist. Mit dieser These soll keineswegs die konkrete Ausgestaltung der hegelschen Geistmetaphysik rehabilitiert werden: weder die Naturphilosophie noch die Staatsphilosophie noch der ideologische Duktus der Gesamtkonstruktion bieten dem Denken des 20. Jhs. noch irgendwelche Anknüpfungspunkte. Hegels Grundgedanke indes: die Geschichte, insonderheit die neuere, unter dem doppelten Blickwinkel der Heraufkunft des Absoluten und der ‚Vernichtung der Welt‘ (Colletti) zu rekonstruieren, ist aktueller denn je. Befreit man diesen Gedanken von allem theologischen Beiwerk und namentlich den affirmativen Beschwörungen von Freiheit und Versöhnung, so besagt er nichts anderes, als daß die Geschichte in ein Stadium getreten ist, in dem nicht mehr das Endliche, Besondere, Empirische die Formen der Vermittlung vorgibt, sondern das Unendliche, Absolute, Allgemeine: ein Stadium, in dem das konstitutive Prinzip sich auf die Endlichkeit nicht mehr nur äußerlich bezieht, sondern diese dergestalt umwälzt, daß es in ihr zur Erscheinung gelangt. »Der Schein«, schreibt Hegel in der ‚Wissenschaft der Logik‘, »ist nicht das Nichts, sondern er ist Reflexion, Beziehung auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern das Absolute in ihm scheint. Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.«²

Man kann gegen diese Auffassung einwenden, daß sie die Aufhebung des Endlichen idealistisch-affirmativ verklärt; man kann ferner fragen, ob die Entwicklung bereits so weit abgeschlossen ist, wie Hegel unterstellt, und ob das Endliche nicht möglicherweise zäher und resistenzkräftiger ist, als es aus der Perspektive des siegreichen Weltgeistes erscheint. Hegels zentrale These aber: daß ein sich selbst begründetes, selbstreferentielles und eo ipso ‚abso-

¹ Vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin-Wien 1923, S. 39f.; Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Darmstadt-Neuwied 1972, S. 274ff.; Jean-Paul Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, Reinbek 1967, S. 8. Informativ zur Entwicklung des Totalitätsbegriffs in der dialektischen Theorie sind Sylvie Rücker, *Totalität bei Georg Lukács und in nachfolgenden Diskussionen*, Phil. Diss. Münster 1975; Helmut König, *Geist und Revolution*, Stuttgart 191, S. 11 ff.

² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft und Logik II*, in ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 6, Frankfurt 1972, S. 190 (Hervorh. i.O. gestr.).

lutes' System zur Dominante geworden ist, zur abzublätternden Rose im Kreuz der Gegenwart, wird durch solche Einwendungen nicht widerlegt. Man muß nur anstelle der Begriffe ‚Geist‘ und ‚Vernunft‘ den Begriff der ‚totalen Gesellschaft‘ setzen, um zu erkennen, wie nahe Hegel einem Zustand gekommen ist, der sich inzwischen längst der Alltagserfahrung aufdrängt. »Die Erfahrung jener dem Individuum und seinem Bewußtsein vorgeordnete Objektivität ist die der Einheit der total vergesellschafteten Gesellschaft.«³ Die dialektische Theorie muß sich dieser Erfahrung stellen, oder es wird ihr ergehen wie dem ptolemäischen Weltbild nach der kopernikanischen Wende.

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze loten die kategorialen Veränderungen aus, die dazu erforderlich sind. In den Studien des ersten Teils geschieht dies in einer Auseinandersetzung mit derjenigen Strömung in der dialektischen Sozialphilosophie, die sich am weitesten in diese Richtung vorgewagt hat – der Kritischen Theorie. Die Studien des zweiten Teils schneiden die Problematik unter dem engeren Blickwinkel der politisch-rechtlichen Organisationsform der Gesellschaft an und legen dar, worin sich eine Theorie der totalen Vergesellschaftung von den gängigen Theorien des politischen Totalitarismus unterscheidet. Die Differenzierung zwischen ‚reiner‘ und ‚naturwüchsiger Vergesellschaftung‘ soll darüber hinaus deutlich machen, wo, bei aller positiven Bezugnahme, eine Abgrenzung zu Hegel erforderlich ist. Im dritten Teil schließlich finden sich eine Reihe von Gelegenheitsarbeiten, die trotz ihres unsystematischen Charakters vielleicht dazu beitragen, Affinitäten und Differenzpunkte zu ähnlich gelagerten Bestrebungen im ‚Diskurs der Moderne‘ zu markieren. Bei Aufsätzen, deren ältester elf Jahre zurückliegt, wird niemand erwarten, daß sie noch immer den gegenwärtigen Reflexions- und Kenntnisstand des Autors spiegeln. Zwar hat sich meine Grundposition nicht geändert, doch würde ich heute manches anders begründen und manche Begründung anders aufbauen – ganz besonders in den drei ältesten Texten ‚Utopie als Affirmation‘, ‚Politik und Recht im Prozeß der Rationalisierung‘ und ‚Subjektivität und Maschinisierung‘. Sowohl der erste als auch der zweite Text sprengen den Rahmen einer Rezension bzw. eines Aufsatzes völlig und müssen in formaler Hinsicht als mißglückt angesehen werden; die Kategorien des Historischen Materialismus werden hier außerdem unbefragter verwendet, als ich es heute, auf der Grundlage einer vertiefteren Beschäftigung mit Max Weber, tun würde. In ‚Politik und Recht‘ stört mich darüber hinaus die Parallelisierung der Genese von monetärem und politischem Absolutismus, die ich unkritisch von Goux übernommen habe. Meine heutige Sicht der Entstehung des Rechtsstaates habe ich inzwischen ausführlicher in der ‚Sozialgeschichte des Naturrechts‘ (1983) und den Studien in ‚Zur Rechtssoziologie Max Webers‘ (1984) dargelegt. – Den Titel ‚Subjektivität und Maschinisierung‘ empfinde ich als irreführend, weil er eine allzu mechanistische Interpretation des Theorems von der ‚wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen‘ suggeriert; inhaltlich erscheint mir vor allem der zweite Teil des Aufsatzes als ergänzungsbedürftig, da sich die Argumentation zu stark auf die Vergesellschaftung des Es konzentriert und die mindestens ebenso wichtigen Verschiebungen im Verhältnis von Überich und Ich fast völlig ignoriert. Eine konsequente Parallelisierung von Warenanalyse und Psychoanalyse hätte sich nicht mit dem Aufweis von ontologischen Begründungsmustern in der neuen psychoanalytischen Diskussion zu begnügen, sondern auch nach den Auswirkungen zu fragen, die der Prozeß der reellen Subsumtion auf die Komplementärinstanz des Gebrauchswerts – das Ich – hat; eine Auseinandersetzung mit den aktuellen Erscheinungen der Narzißmustheorie hätte hier möglicherweise weiter geführt als die Beschäftigung mit Lorenzer und Lacan. Trotz dieser Bedenken finde ich in diesen drei Aufsätzen noch so viel Verteidigungswertes, daß es mir gerechtfertigt erschien, sie mit in den Band aufzunehmen.

Es bleibt die Pflicht, mich für die Anregungen und Unterstützungen zu bedanken, ohne die keiner dieser Aufsätze erschienen wäre. Die meisten Ideen zu Marx und zur Kritischen Theorie gehen auf Diskussionen mit Klaus-Dieter Oetzel zurück, mit dem ich 1973 und 1974 einige Lehrveranstaltungen

³ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, S. 307

am Otto-Suhr-Institut in Berlin durchführte; die Aufsätze des zweiten Teils sind aus Lehrveranstaltungen in der Einphasigen Juristenausbildung in Hannover entstanden. Daß ich forschen und publizieren konnte, ohne völlig von beruflichen Zwängen absorbiert zu werden, verdanke ich dem Fachbereich Rechtswissenschaften in Hannover, der mich von 1974 bis 1984 als wissenschaftlichen Assistenten und Hochschulassistenten beschäftigt und mir großzügige Arbeitsbedingungen gewährt hat. Otwin Massing war ein Chef, wie ich mir keinen besseren hätte wünschen können; Cornelia Daneke hat noch aus den unleserlichsten Manuskripten vorzeigbare Texte gemacht. Den Herausgebern des Leviathan, insbesondere Claus Koch, Wolf-Dieter Narr und Bodo v. Greiff, habe ich zu danken, daß Texte, die in anderen Zeitschriften vermutlich ohne Chance geblieben wären, veröffentlicht werden konnte.